

唐甄における脩己・治人関係の見直しの試み

—明末清初経世致用の学の一様相—

馬淵 昌也

学習院大学外国語教育研究センター

『言語・文化・社会』第12号（2014）抜刷

2014. 3. 31

唐甄における脩己・治人関係の見直しの試み －明末清初経世致用の学の一様相－

馬淵昌也

はじめに

明末清初の中国において、深刻な形で展開した社会の混乱、国家の多難を背景としながら、それまでの儒学に比して、儒学者の間で、経世致用の実を挙げることの不可欠性への意識が強まり、時代精神ともいべき潮流となったことは、よく知られている。これは通常「明末清初の経世致用の学」と呼ばれている¹。

この「経世致用の学」の営みは、山井湧氏がいわれるように、多様な側面にわたって繰り広げられているが、中核は、従来よりも確実な形で治人を確保しようとする努力であった²。その中では、それまで認められていなかった「功利」、即ち治人における実績を為学の目的に設定することを認めようとする試みが出てくる。先人の研究では、この問題については「功利」の確保の重視として指摘されており、李贄・顔元の事例などが報告されている³。しかし、それを脩己・治人の理論的関係という視点から論じた、唐甄（1630-1704）の営みについては、ほとんど議論に上ったことがない⁴。本稿では、その唐甄の脩己治人接続の努力をとりあげ、その内実を伺うことで、「明末清初の経世致用の学」の多様な展開の一端を瞥見することとしたい。

1 代表的なものとして、山井湧「明末清初における経世致用の学」『明清思想史の研究』東京大学出版会〔東京〕1980がある。

2 山井湧前掲論文に「明末清初の経世致用の学」を三つの方向に分けてとらえようとする試みが見られる。

3 古く容肇祖『李卓吾評伝』臺灣商務印書館〔台北〕1973・p84に李贄の事例が指摘されている。顔元については、張麗珠『清代新思想典範之曙光－以陳確、唐甄、顔元爲線索』『文與哲』16・2010・p431-433、朱葵菊『中国歴代思想史清代卷』文津出版社〔台北〕1993・p376を参照。

4 簡単な指摘はある。侯外廬主編『中国思想通史』5・人民出版社〔北京〕1958・p315-7、及び朱葵菊前掲書 p334-9に唐甄の事例が指摘されている。しかし、その議論は内部の詳細にわたるものではない。

1. 従来の儒学における脩己と治人の関係の設定と発生した弊害

由来儒学では、『論語』憲問篇の子路と孔子の問答において、君子の究極目標として「修己以安百姓」が掲げられたように、脩己、即ち自己における道徳的完成の努力の先に、治人にまで展開することが必然的なプロセスとして考えられていた。『大学』の、格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下といった枠組みは、秦漢の際においてこの継起的プロセスを定式化したものとして有名である。それは、宋明期の儒学においても同様で、朱熹（1130-1200）は、陳亮（1143-1194）との漢の高祖・唐の太宗の評価をめぐる論争時の書簡で、次のように述べている。

所謂「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，堯舜禹相傳之密旨也。夫人自有生而梏於形體之私，則固不能無人心矣。然而必有得乎天地之正，則又不能無道心矣。日用之間，二者並行，迭爲勝負，而一身之是非得失，天下之治亂安危莫不係焉。是以欲其擇之精而不使人心得以雜乎道心，欲其守之一而不使天理得以流於人欲，則凡其所行無一事之不得其中，而於天下國家無所處而不當。…此其相傳之妙，儒者相與謹守而共學焉。以爲天下雖大，而所以治之者不外乎此。（『朱熹集』卷三六・寄陳同甫書八・1996・四川教育出版社 p1598-99）

つまり、自己の心における道心の保持と人心の統制が行われ、天理に純にして人欲が夾雑しないようにすることが、天下国家における安定と保全につながってゆくというのである。この原理について、明前半期の有名な朱子学者のひとり、丘濬（1420-1495）は君主の身に即して次のように語る。

臣按，平天下之道，不外乎化之處之二者而已。蓋人君以一人之身而臨天下之大，地非一方，不能處處而親履之也。人非一人，不能人人而親諭之也。必欲治而平之，豈能一一周而徧之哉。夫我有此本然之性，而人亦莫不有此本然之性。我盡我本然之性，使之觀感興起而莫不盡其本然之性，皆如我性

之本然者焉。是則所謂化之也。夫我有此當然之理，而彼亦莫不有此當然之理。我以我當然之理，推之以量度處置，使彼各得其當然之理，皆如我理之當然者焉。是則所謂處之也。蓋化之以吾身，處之以其人之身，其人所有之理，即吾所有之理，是理也，具於心而爲性，人人皆同，以吾之心感人之心，上行下效，各欲以自盡，以己之心度人之心，彼此相方，各得其分願矣。（『大學衍義補』卷百五十九，丘文莊公叢書上冊・1972・丘文莊公叢書輯印委員會〔台北〕p1530-31）

すべての人間に同一の理が性として備わっていることから、君主が自らの本性の理に従ってゆくことが、そのまま天下を平らかにすることにつながってゆくのである。いわば、一種のドミノ理論である。こうした観点については陽明学も相違なかった。王守仁（1472-1528）も、次のようにいう。

夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子惟務其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體，求天下無治，不可得矣。古之人所以能見善不啻若己出，見惡不啻若己入，視民之饑溺猶己之饑溺，而一夫不獲若己推而納諸溝中者，非故爲是而以蕲天下之信己也，務致良知求自慊而已矣。堯舜三王之聖，言而民莫不信者，致其良知而言之也。行而民莫不說者，致其眞知而行之也。是以其民熙熙皞皞，殺之不怨，利之不庸，施及蠻貊，而凡有血氣者莫不尊親。爲其良知之同也。嗚呼！聖人之治天下，何其簡且易哉！…僕誠頼天之靈，偶有見於良知之學，以爲必由此而後天下可得而治。（答聶文蔚『王陽明全集』卷二・1992・上海古籍出版社 p79-81）

良知の普遍性、同一性が基礎になり、自己の心に備わった良知を致すことが、天下を治めることにつながってゆく唯一のルートだとするのである。

このように、朱子学・陽明学ともに、自己の一身、特に心の本来性の純粹な

発揮を確保することが、天下を治めてゆくこと、有効な治人の不可欠の前提になる、と考えており、自己の一身において正しく本来性の発揮が確保されれば、それは有効なる治人に展開してゆく、と考えていた。

ここには、更に重要な留保がついていた。「治人」「功利」は、あくまで“結果的に”到来するものでなければならなかったのである。ひたすら正しい「脩己」に努力を傾けていれば、結果的に「治人」まで至る、というのであって、「治人」の成功、「功利」は、決して目標として設定されてはならなかった。これは、結果としての「治人」の成功、「功利」の実現を、儒学実践の目標に掲げた場合、そこには「治人」の成功を通して自己の社会的成功をもくろむという、まさしく“私”的な欲望が滑り込むこと、また儒学実践の全過程を、儒教道徳に従属させる必然性に弛みが生じ、目的のためには手段を選ばず、の姿勢が容認されることもありうることとなるからである。

朱熹や王守仁もこの問題に敏感で、朱熹がいわゆる“功利”派といわれる陳亮らと是非を争ったことは有名であるし、王守仁も、抜本塞源論にみえるように、功利の毒を除去することこそ社会更正のためのキーポイントであるとしていた。朱熹はたとえば次のように語り、「功」・「功利」を計る心は少しもあってはいけない、としている。

大抵計功之心，也是害事。所謂「仁者先難而後獲」，纔有計功之心，便都不濟事。（『朱子語類』卷二四・1986・中華書局〔北京〕p591）

使其正天下，正諸侯，皆出於至公，而無一毫之私心，則雖在下位，何害其爲王道。惟其「搜諸侯以伐諸侯」，假仁義以爲之，欲其功盡歸於己，故四方貢賦皆歸於其國，天下但知有伯而不復知有天子。此其所以爲功利之心，而非出於至公也。在學者身上論之，凡日用常行應事接物之際，才有一毫利心，便非王道，便是伯者之習，此不可不省察也。（『朱子語類』卷二五・p629）

王守仁も、「事功」を天理とは離れて設定して追求してはならない、といい、「功利」に対して厳しい否定的態度をとる。

君子之事，敬德修業而已。雖位天地，育萬物，皆己進德之事，故德業之外無他事功矣。乃若不由天德，而求騁於功名事業之場，則亦希高慕外。（祭朱守忠文，『王陽明全集』卷二五 p960）

蓋至於今，功利之毒淪浹於人之心髓，而習以成性也幾千年矣。相矜以知，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽。其出而仕也，理錢穀者則欲兼夫兵刑，典禮樂者又欲與於鈐軸，處郡縣則思藩臬之高，居臺諫則望宰執之要。故不能其事，則不得以兼其官，不通其說，則不可以要其譽。記誦之廣，適以長其敖也，知識之多，適以行其惡也。聞見之博，適以肆其辯也，辭章之富，適以飾其偽也。是以臬夔稷契所不能兼之事，而今之初學小生皆欲通其說，究其術。其稱名僭號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務。而其誠心實意之所在，以爲不如是則無以濟其私而滿其欲也。（答顧東橋書『王陽明全集』卷二 p56）

両者ともに、為学においては、心が天理に純であることに集中せよというのであって、「功」自体を目的として志向することは、自己の利益をはかるという、それ自体天理に外れた心を攪入させるから許されないとするのである。そして、王守仁の発言に明瞭のように、彼らは、世人はともすれば「功利」に傾斜するものとみている。

ところが、ここには大きな問題があった。明代後半期からの「経世致用の学」の興起の際によく批判されたように、現実には、こうした枠組みの上で実践している儒学者たちが、社会的な安定を確保し増進してゆくにおいて、機能不全を示すことがよくあった。つまり、創唱者たちのいうほどそれらの枠組みはうまく機能しなかったのである。

たとえば、明代後半にその過激な言論で一世を聳動した李贄（1527-1602）は次のように語り、朱子学者と思しき機動力を欠いた人々や、陽明学を語る假道学たちの、治効の実を挙げるにおける無能ぶりを厳しく批判している。

嗟乎！平居無事，只解打恭作揖，終日匡坐，同於泥塑，以爲雜念不起，便是眞實大聖大賢人矣。其稍學爲姦詐者，又攬入良知講席，以陰博高官。一旦有警，則面面相覷，絕無人色，甚至互相推委，以爲能明哲。蓋因國家

專用此輩，故臨時無人可用。（因記往事，『焚書』卷四・1975・中華書局〔北京〕p156）

彼は当世の儒者たちの経世の欠如に深い憤りを抱いていて、それを矯正するのが焦眉の急の課題だと考えていた。朱子学者を中心とする俗儒の、経世についての愚昧無能に対する彼の憤懣は、救荒対策に関する友人の地方官あての発言にも吐露されている。

若曰「救荒無奇策」，此則俗儒之妄談，何可聽哉！世間何事不可處，何時不可救乎！堯無九年水，以有救水之奇策也。湯無七年旱，以有救旱之奇策也。彼謂蓄積多而備先具者，特言其豫備之一事耳，非臨時救之之策也。惟是世人無才無術。或有才術矣，又恐利害及身，百般趨避，故亦遂因循不理，安坐待斃。然雖自謂不能，而未敢遽謂人皆未能也。獨有一等俗儒，己所不能爲者，便謂人決不能爲，而又敢倡爲大言曰，「救荒無奇策。」嗚呼！斯言出而阻天下之救荒者，必此人也。然則俗儒之爲天下虐，其毒豈不甚哉！（復鄧鼎石『焚書』卷二 p50）

本来災害に対する対応策などいくらでも存在するのである。ところが、自らの一身の利害を顧慮して実行に移さないもの、自分ができないことは他者もできないと決めつけ、有効な対策は無い、と公言するもの、こうした愚劣な俗儒の誤った学問によって、それは台無しにされてしまう。俗儒によって可能な治人への道がふさがれ、天下はその害を蒙っているのである。それは中国の歴代を通じて同様であり、彼はそこで儒者は天下国家を治められぬ、という慨嘆の言も吐く。

自儒者出，而求志達道之學興矣。…儒臣雖名爲學而實不知學，往往學步失故，踐迹而不能造其域，卒爲名臣所嗤笑。然其實不可以治天下國家，亦無怪其嗤笑也。…嗚呼！受人家國之託者，慎無刻舟求劍，託名爲儒，求治而反以亂，而使之眞才實學，大賢上聖，皆終身空室蓬戸已也。則儒者之不

可以治天下國家，信矣！（世紀列傳總目後論『藏書』卷首・1959・中華書局〔北京〕p21）

こうした世儒の「治人」「功利」における無能ぶりに対する憤りは、この時代の多くの士大夫に共有されていた。たとえば、李贄を「自古以来，小人之無忌憚而敢於叛聖人者，莫甚於李贄」（『日知録』卷一八・李贄）と激しく批判した明末清初の顧炎武（1613-1682）も、世儒の「治人」欠如には憤りを感じていた。

竊歎夫百餘年以來之爲學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也。性與天道，子貢之所未得聞也。性命之理，著之易傳，未嘗數以語人。其答問士也，則曰「行己有恥」。其爲學，則曰「好古敏求」。其與門弟子言，舉堯舜相傳所謂危微精一之說一切不道，而但曰「允執其中，四海困窮，天祿永終」。嗚呼！聖人之所以爲學者，何其平易而可循也？故曰「下學而上達」。顏子之幾乎聖也，猶曰「博我以文」。其告哀公也，明善之功，先之以博學。自曾子而下，篤實無若子夏，而其言仁也，則曰「博學而篤志，切問而近思」。今之君子則不然。聚賓客門人之學者數十百人，「譬諸草木，區以別矣」，而一皆與言心言性，舍多學而識，以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說。是必其道之高於夫子，而其門弟子之賢於子貢，祧東魯而直接二帝之心傳者也。我弗敢知也。（『亭林文集』卷四・與友人論學書・『顧亭林詩文集』・1958・中華書局〔北京〕p43）

顧氏の主要ターゲットは陽明学者であった。彼ら“心学”に従事する「今之君子」たちは、心だ性だの問題で空虚な議論を費やしているばかりで、知識を蓄えることもせず、「四海之困窮」についても座視しながら平然としているのである。とても許しがたい事態である。そこで彼は心性の議論を棚上げして、躬行実践と経世、経学に関することのみ語るという、“心学”とは異なる方向を対置したのである。

また顧氏の同時代人で、独自の良知説を唱え、「格通人我」で万物一体の仁を現実化してゆくべきだと唱えた潘平格（1610-1677）も、同時代の儒者の経世欠

如に対して同様な慨嘆を吐露している。

今日世界恰是如此。亂離之慘，殺戮之痛，不知多少。無辜死於兵刃，死於蹂躪，死於水火，死於饑寒，死於恐怖。父子兄弟夫妻老幼，或死或擄，不得一見。言念至此，錐心刺骨，淚出痛腸！而舉世之人，或爭一時之名者研舉業，爭久遠之名者醉詩文，自好者以高尚爲奇行，混跡者以清濁爲得策。學仙者辟穀清淨求長生，好佛者看教參宗了生死。即自有志正學者，亦不過遏念制欲爲克己，提醒把捉爲操存，閉戸於窮巷，獨善於閭里爲修身。又或活潑自在爲受用，識取光景爲妙悟，卜度於書理採擇于見聞爲學識。而絕不以天下生民爲念，治道學脈爲心，亦太忍哉！（『潘子求仁錄輯要』卷九・2009・中華書局〔北京〕p223-4）

こうした、当時の「俗儒」はもちろん、「今之君子」、「志正学者」の治人欠如をも厳しく批判する発言は、明末から清初にかけてまさに枚挙に暇が無い。

つまり、この時代の二大思潮である朱子学・陽明学ともに、その主張する脩己の説に従って実践してゆけば、治人が自ずから展望されるはず、という主張が破綻していることは、明々白々だったのである。それは、一身の利益のために儒学者の外貌をまとった「俗儒」の場合は当然ながら、真摯に儒学の実践に励む「君子」であっても所詮同軌だったのである。

この危機感こそが所謂明末清初の経世致用の学として多方面にわたる営為を展開せしめたわけである。そして、その営為の中に、儒学実践の構造把握そのものについての反省も現れた。即ち、従来の、心性に即して脩己を十分に行えば、有効な治人が展開できる、という論理だけでは不十分で、実践主体が有効な治人をより確実に目指すことになるような手直しをしなくてはならない、という志向が現れてきたのである。

2. 「功利」確保の難しさ

こうした、今までの儒学ではだめだ、との深刻な認識を背景にして、冒頭にも記したように、李贄・顔元などの発言に見られるように、儒学の目的として

「功利」を容認してもよいのではないかと、とする議論が出てくることとなった。

たとえば、李贄は、上に記したとおり、当世の儒者たちにおける経世の欠如に深い憤りを抱いており、それを矯正するのが焦眉の急の課題だと考えていた。そこで、「治人」「功利」の独自の価値を大胆に主張するに至った。特に『藏書』において歴史上の人物を取り上げ、従来の道学の標準的評価を顛倒して、五代の馮道や唐の則天武后など、それまで名教に背いた人物とされていた人々を治人の功に見るところありとして高く評価し、その反面で朱熹をはじめ名教に忠実な人々として治人の功を挙げることに失敗した人々の無能を批判した⁵。『藏書』という書は、個々の実践主体が、個人のレベルで名教に合致することを求めるべきではなく、全体の文脈の中において民生の安定・国家の富強に役立つかどうかで行動を決定してゆくべきことを唱導したものである⁶。そしてそれと並行して、儒学という営みは、「功利」、即ち自己の利益になる、治人における成功を目的として行うものだ、とする論点を打ち出した。

李贄は、「徳業儒臣後論」（『藏書』卷三二）においてこの観点を集中的に議論している。そこでは、聖人の立場を「無為」と認めながら、それを「無心」もしくは「無私心」として意識の目的志向性、特に自己の利益を追求する志向性（私心）を否定したところでとらえる世儒の見方を批判する。世人はすべての営みにおいてこうしようという目的を立て、それが自己の利益であるからこそ、努力を惜しまないのである。従って聖人之学においても事情は同様であって、前漢・董仲舒の「正義而不謀利、明道而不計功」、及び南宋・張栻（1133-1180）の「聖學無所爲而爲」のスローガンは実情から乖離したものである。人が「義を正し」「道を明らかに」する努力を行うのは、それが実現した状態（「功」）が自己にとってプラスである「利」と考えられているからこそであって、実は「功利」つまり自己に利益となる治人の実績をあげることで、学の目的なのだというのである。

5 李贄の経世論については、島田虔次『中国における近代思惟の挫折』筑摩書房〔東京〕1970・p202-207、及び佐藤鍊太郎「李贄の経世論―『藏書』の精神―」『日本中国学会報』38・1986 参照。

6 佐藤鍊太郎前掲論文参照。

李生曰、聖人之學、無爲而成者也。然今之言無爲者、不過曰無心耳。夫既謂之心矣、何可言無也？既謂之爲矣、又安有無心之爲乎？農無心則田必蕪、工無心則器必窳、學者無心則業必廢、無心安得可也？

解者又曰、所謂無心者、無私心耳、非眞無心也。夫私者、人之心也。人必有私而後其心乃見。若無私則無心矣。如服田者、私有秋之獲而後治田必力、居家者、私積倉之獲而後治家必力。爲學者、私進取之獲而後舉業之治也必力。故官人而不私以祿、則雖召之必不來矣。苟無高爵、雖勸之必不至矣。雖有孔子之聖、苟無司寇之任、相事之攝、必不能一日安其身於魯也決矣。此自然之理、必至之符、非可以架空而臆說也。然則爲無私之說者、皆畫餅之談、觀場之見、但令隔壁好聽、不管腳根虛實、無益於事、祇亂聰耳、不可采也。

故繼此而董仲舒有正義明道之訓焉、張敬夫有聖學無所爲而爲之論焉。夫欲正義、是利之也。若不謀利、不正可矣。吾道苟明、則吾之功畢矣。若不計功、道又何時而可明也？今日聖學無所爲、既無所爲矣、又何以爲聖乎？夫子曰、仁者先難而後獲、言先其難者、其後當自獲。非謂全無所爲而率爾冒爲之也。（德業儒臣後論『藏書』卷三二 p544）

同様の議論は、董仲舒・張栻のテーゼへの反発という形で、他にもみえる。董仲舒論としては、道を明らかにするという努力は、我に「利」ある「功」の成果を挙げられると思うからこそ、行われるものだ、としている。

漢之儒者咸以董仲舒爲稱首、今觀仲舒不計功謀利之云、似矣。而明災異下獄論死、何也？夫欲明災異、是欲計利而避害也。今既不肯計功謀利矣、而欲明災異者、何也？既欲明災異以求免於災害、而又謂仁人不計利、越無一仁、又何也？所言自相矛盾矣。且夫天下曷嘗有不計功謀利之人哉！若不是眞實知其有利於我、可以成吾之大功、則烏用明道爲耶？其視賈誼之通達國體、眞實切用如何耶？（讀史 賈誼『焚書』卷五 p202）

そして続けて「利不可謀、何其迂闊」（同上）という。また、張栻の言明につ

いても、同様のことを述べている。

其曰、學莫先於義利之辨、凡有所爲者、皆私也、非義也。此尤其平生得意之論也。李生曰、世豈嘗有無所爲而爲之事哉、眞欺我矣。（徳業儒臣 張栻『藏書』卷三五 p599）

このように、李贄は、聖人の学の規定に、目的志向性を設定し、それを自己に「利」である「功」を上げること、という視点を導入したのである。これは、もちろん、すべての人間は何らかの自己利益の獲得を目標に動くものだとする彼のリアリズム、つまり人の真実の姿についての洞察をベースにするものである⁷。だが、一連の議論の目指すところは、聖人の学という一連の実践に「功利」という目的を容認することで、実践主体が、自己の利益見積もりを媒介に、治人の実績を上げる方向に進む回路を開くことにある。彼が希望したのは、「大有為」の人物が治人の能力を発揮できるようにすることだったのである。

吾以爲義皇以前未暇論矣、自舜以下、要皆有爲之聖人也。太公之富強、周公之禮樂、注措雖異、有爲均也。孔子夢寐周公、故相魯三月而禮教大行。雖非黃唐以前之無爲、獨非大聖人之所作爲歟？安在乎必於無爲而後可耶？但學者不知如何爲有爲、又如何爲無爲耳。是故往往以大有爲之資、而不肯自竭其力、反慮人之疑其富強功利也。或眞得無爲之旨、又不能堅忍不用之術、輒爲有爲之業所忻艷焉。以故學不成章、無由而達、志不歸一、終難成事。則漢文之後、大抵如此矣。（徳業儒臣後論『藏書』卷三二 p544）

今者、人人固有一段光明俊偉之業也。第牽於意見、狃於成說、必欲補綴、勉強湊合、以求萬全、免譏毀。是以終於無成。（徳業儒臣後論『藏書』卷三二 p545）

学者が、有為なることは「富強功利」であると疑われることを恐れて能力を発揮しないこと、これを李贄は打破したかったのである。

また、李贄より約百年後に生まれた顔元（1635-1704）も、李贄同様、董仲舒

7 容肇祖前掲書 p91-3 参照。

の説に反駁して「功利」の目的としての容認を主張している。

世有耕種，而不謀收穫者乎？世有荷網持鉤，而不計得魚者乎？抑將恭而不望其不侮，寬而不計其得衆乎？這「不謀不計」兩「不」字，便是老無釋空之根。惟吾夫子「先難後穫」，「先事後得」，「敬事後食」三後字無弊。蓋正誼便謀利，明道便計功，是欲速，是助長。全不謀利計功，是空寂，是腐儒。（『顏習齋先生言行錄』卷下・『顏元集』・1987・中華書局〔北京〕p671）

このように、明末清初の「經世致用」の必要の意識が高潮したとき、「功利」を儒学営為の目標に据えてよいのだという意見が、断続的に出現したわけである。

しかし、ここには、解決すべき問題がある。このように「功利」が為学の目的として認められた場合、「脩己」レベルでいかにふるまえばよいのであろうか。儒教的道德への準拠など一切不必要なのであろうか。「治人」「功利」が目的として独自にその価値を認められた以上、それは「脩己」とはひとまず切り離されたのである。「治人」如何を考えず、「脩己」の課題として「存天理去人欲」していればよいわけではなくなった。従って、「脩己」は、新たに設定された「治人」「功利」との関係でそのあり方を再度規定され直されなければならないのである。目的を遂行する前段階として、或いは並行する過程として、「脩己」はいかにあるべきなのか。特に、儒教道德にかかわる問題としてそれが出てくる。「功利」を目的とし、自己の利益を追求しながら、いかに「仁義」たりえるのか。これらは慎重な思考による調整が必要な大問題である。儒学をひとつの実践論として考えた場合、こうした課題が直ちに念頭に昇ってくる。

ところが、実のところ、李贄・顔元らにおいては、「治人」「功利」の独自の価値が認められ、儒学の営為の目的として据えられたものの、脩己との関係について立ち入って議論する姿勢は見られない。むしろ全体としては「脩己→治人」の前提を容認しつつ、一方でこうした「功利」を目的とする議論を展開するというかたちになっている⁸。「功利」を目的として認めた場合に生じる「脩己」との関係調整の必要は、当面彼らにとって喫緊の課題として意識されなかつ

たとえられる。

一方、こうした動きのかたわらでは、儒学主流の発想を受け継ぎ、治人の問題を直接の聖学の目標として追求することに反対する人々も当然いた。たとえば、東林派に数えられる鄒元標（1551-1624）は、この問題に関して次のように語る。

學問大有大益，小有小益，生有生益，死有死益，不盡在事業上見。若盡在事業上見，則孔孟何嘗事業？只護持堯舜禹湯文武家法俟來學足矣。…必欲求事業軒轟，即爲出位，即爲妄想，即爲多事。即當大任而未必有所樹立，亦無損于此學。蓋此學屬性邊事，而功業則屬才情。近日敝里王塘老云，陽明先生長于兵事，亦屬才帶來。即無功業可見，亦無害。（答孫月峯總督『願學集』卷三・『文淵閣四庫全書』集部四二三冊・1986・臺灣商務印書館〔台北〕p1294-71）

ここでは、鄒氏は、“学問”と“事業”“功業”とを分けた上で、必ずしも“学問”が“事業”“功業”に展開できなくても構わない、ということ述べている。そして、“学問”は性に関わる領域、“功業”は才情に関わる領域として二つを区分している。

また、唐鶴徵（1537-1619）は次のように語り、やはり治人の問題は心性の問題とは区別して、脩己実践の視野の外に置かれるべきだと語っている。

仁者，天地生物之心，人人得之以生，則吾一人之生理，即物物之生理，必與物爲體，而後吾之生理始全耳。故論仁者，論其心之能與物爲體而已，不問其及物之功何如也。子貢以博施濟衆爲問，不特欲其施之出於我者博，且欲其濟之實惠於物者衆，是取必於及物之功也。彼徒有與物爲體之真心，而力有所不及，勢有所不行者，皆不得言仁乎？仁道其荒矣。故孔子曰，何

8 筆者は現在、李贄における脩己・治人関係の間の齟齬をめぐっての別稿を用意中である。顔元は実践論を大きく変容させ、その実践を通じて治人に役立つ事項を学の内容とした。三事・六府、六徳・六行・六芸といわれるものである。その中に目的としての「治人」志向は浸潤しているが、心のありかたに関わるレベルまでには調整はなされていないと考える。顔元の実践論については、小野和子「顔元の学問論」『東方学報 京都』41・1970 参照。

事於仁，必也聖乎！要之，聖非有加於仁也，乾九二之見龍，未嘗不曰君德，而物各從類之大業，畢竟歸乎得時位之飛龍，此則仁與聖之辨也。堯舜已自爲得時位之聖人，然其心兢兢然，猶恐於施濟之有遺以爲病，況時位之未及堯舜者乎。是世之終無仁人而仁終不可爲也。不知苟能與物爲體，己立立人，己達達人，人已原無二視，立達亦無待推心，此則吾心油然而不能自己生幾，亦渾然與物爲體之實驗，乃所謂仁也。即不然，取己立達之心，譬人立達之心，則其視人如己，而與之爲體，恆必由之，可以與仁同方矣。又安待於施之博濟之衆哉。要之，施之博，濟之衆，亦豈外此立達之心爲之哉！故存此立達之念而與物一毫無間，則一無所施，一無所濟，於仁無損也。力有所可及，勢有所可行，則人人可以爲仁，必求之及物之功，則惟得時位之聖人能之，豈所以論吾各足之生理哉！（『憲世前編』・『四庫全書存目叢書』子部一二冊・1997・臺南莊嚴文化事業有限公司〔台南〕p532）

唐氏は、もし、「及物之功」ということが、仁であることの必須要件とされた場合、その条件が整わない場合はどうなるのか、と問う。つまり「治人」領域で確実な成果を挙げることが難しい、という見通しのもとに、『論語』に基づいて仁と聖を区別しながら⁹、治人における成果を「仁」認定の要件から外してゆこうとするのである。そして、万物一体の境界に身を置けば、「一無所施，一無所濟」でも仁でありうる、と、いわば「治人」の切捨てととられる表現まで論を進めている。

また、「経世致用の学」の代表的人物として顧炎武と並んで言及されることの多い黄宗義（1610-1695）は、一方で、

道無定體，學貴適用。奈何今之人執一以爲道，使學道與事功判爲兩途。事功而不出於道，則機智用事而流於偽。道不能達之事功，論其學則有，適於用則無。講一身之行爲則似是，救國家之急難則非也。豈眞儒哉！（姜定

9 仁と聖を分けることについては、朱熹他の議論がある。この時期では、顧憲成（1550-1612）もこの問題を論じている。「或問。聞之，孔門有仁聖兩宗，然否？」『論語一云『何事于仁，必也聖乎』，一云『若聖與仁，則吾豈敢』。即此觀之，可見孔門委有仁聖二宗也。云々』（『小心齋簡記』卷一〇，廣文書局〔台北〕1975p265-66）。これは、今後も追及すべき問題であると考ええる。

菴先生小傳『黄宗羲全集』第一〇冊・2005・浙江古籍出版社〔杭州〕p623-4)

と、事功まで道が展開してゆかなければ真正の儒学とはいえない、と語りながら、一方では同時代の潘平格が、やはり治人まで脩己の中に必然的に含ませようとして、実践主体が家国天下のことがらに従事するところに脩己の可能性を集中させてとらえる説を立てたことに対して、次のように語り、治人こそを脩己の現場とすることに反対している。

其曰未有舎家國天下見在事使交從之實地，而懸空致我一體之知者，則中庸所謂喜怒哀樂未發之爲中，中也者天下之大本也，豈亦家國天下見在事使交從之地耶？孟子所謂日夜之所息，養心莫善於寡欲者，豈亦家國天下見在事使交從之地耶？將無子思孟子俱有縣空致知之失耶？信斯言也，舎國家天下無從爲致，則中庸何不言位天地育萬物以致中和？何不言盡人之性盡物之性，而後爲能盡其性？子思無乃倒行而逆施乎？夫吾心之知，規矩也。以之齊家治國平天下，猶規矩以爲方圓也。必欲從家國天下以致知，是猶以方圓求規矩也。學者將從事于規矩乎？抑從事于方圓乎？可以不再計矣。

「古之欲明明德于天下者」一句，所以興起下文，歸重格物，則欲字之無功夫，稍識文義者，亦不難辨。用微乃以欲爲立志，而言齊家治國平天下，渾然吾身之事，自不得不汲汲皇皇憂世憂民，堯舜禹稷湯武伊周孔孟，莫不皆然。至云陽明之學，覺無擔當天下之力，其門人多喜山林，無栖皇爲世之心，即見其學之病處。…顏子當亂世，居于陋巷，一簞食一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。鄉鄰有鬪者，被髮纓冠而往救之，則惑也，雖閉戸可也。顏子未嘗汲汲皇皇憂世憂民，將謂顏子未嘗立志乎？使舉一世之人，舍其時位而皆汲汲皇皇以治平爲事，又何異于中風狂走？即充其願力，亦是摩頂放踵利天下爲之之事也。孟子曰，中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉，則復性之功，其不在家國天下亦明矣。（與友人論學書『黄宗羲全集』第一〇冊 p151-2）

上で検討した李贄・顔元の議論と、ここに挙げた鄒元標・唐鶴徵・黄宗羲ら

の議論を合わせて見ると、「治人」「功利」の問題を儒学のトータルな営為の枠組みの中で如何に位置づけるかをめぐって、明末から清初にかけて議論が錯綜しつつ展開していたことが伺える¹⁰。その中で、「治人」の有効な確保という目標を共有しつつ、「脩己→治人」という伝来の枠組みを維持すべきかどうか、ひとつの議論の領域として、様々な応酬がなされていたわけである。この問題に、黄宗羲が潘平格の立場を批判的に総括するにおいて用いていた、「盡人之性盡物之性，而後爲能盡其性」の視点を、自らのものとして引き受け、独自の立場を提示したのが、以下に検討する唐甄である¹¹。

3. 唐甄の、治人の実現においてこそ脩己が完成しうるとする論理の構築

唐甄（1630-1704）は、明末から清初康熙年間にかけて、王朝交代の激動の時期に生を受けた。そして、その多難な経験を通じて、君主の存在の合法性に対して根本的なレベルから反省を加えた人物として注目されてきた¹²。

唐甄も、明末清初の混乱期、飢饉・戦乱・苛政によって塗炭の苦しみにあえぐ民衆の姿を目にしながら、それに対して、事功は自分に関係ないとして拱手傍観を決め込む、同時代の儒者の無能ぶりに腹を立てていた。

儒者不言事功，以爲外務。海内之兄弟，死於饑饉，死於兵革，死於虐政，死於外暴，死於内殘，禍及君父，破滅國家。當是之時，束身錮心，自謂聖賢。世既多難，己安能獨賢！…彼自以爲爲己之學，吾以彼爲失己之學。（『潛書』良功・1955・中華書局〔北京〕p53。以下『潛書』よりの引用は書名を省略。）

民衆の急迫した苦難に対して不感症なまま、自らは聖だ賢だと自惚れている

10 今回は立ち入らなかったが、才と性の関係なども、『孟子』をふまえてひとつの焦点となっていたらしきことが伺える。

11 唐甄が黄宗羲の潘平格批判を知っていたことを示す資料はない。後に触れるように、この論理は当時散発的に意識されはじめていたものであり、唐甄の発想はそうした広い文脈の中で成立したものとみてよいと思われる。

12 侯外廬前掲書 p302-6、朱葵菊前掲書 p328-333 参照。また、『陽明学』22・唐甄特集（二松学舎大学東アジア学術総合研究所）2010 所収各論文にも関連する指摘がみられる。

儒者たちに対して、彼は憤っていた。こうした弊風を矯正し、世に太平を齎すために貢献をなしたいと切に願っていた。彼のこの憤りは、李贄をはじめ、前後の時代の真摯な儒学者たちと共通するものである。

そして、彼は、その儒者の無能ぶりを、主に朱子学の実践論の責任とみて批判していた。彼の目に朱子学は、功業の欠如した甚だしい機能不全のものと映っていた。

昔者宋國日蹙，竄於吳越，其後諸儒繼起，以正心誠意之學匡其君，變其俗。…求賜之學多疾，宜若無功者。諸儒之學，如錫百火，可爲百世師。然而得失相反，功業相遠也。吾嘗宦於長子矣。聞上黨之參，天下之良藥也。命醫獻之，其形槁然而長，其色堊然而白，曰「是物之生，其變也久矣，食之雖亦有補，而不能起羸弱之疾。」異哉！一山谷，一根葉，一雨露，昔爲良藥，今非美草。古之儒，昔之上黨之參，後之儒，今之上黨之參也。（辨儒 p2）

そして、その功業の欠如は、朱子学が脩己と治人を分け、脩己の方に集中し、治人を射程に入れなかったことから起こる、とする。

顧景范語唐子曰，「子非程子朱子，且得罪於聖人之門」。唐子曰，「是何言也！二子，古之賢人也，吾何以非之？乃其學，精於内而遺外。其精者，顏淵不能有加，其遺者，蓋視仲冉而闕如也。吾非非二子，吾助二子也。」（有爲 p50）

唐子觀霍韜之書，其言有曰，「程朱所稱周禮，皆未試之言也。程朱講學而未及爲政，故其學可師也，其言政皆可疑也。」唐子「善矣霍子之言，先得我心之所欲言也。古之聖人，言即其行，行即其言，學即其政，政即其學。」（有爲 p50）

唐甄は、程朱の学問とその受容者には、いずれも“政”や“外”、即ち“功”が欠落しているというのである。このように、朱子学の徒において、脩己と治

人が分裂し、脩己（らしきもの）はあっても、治人は決定的に脱落していること、彼にとっては、これが何よりの問題であったのである。

ところで、唐甄の友人である顧祖禹（1631-1692）が「内盡即外治」（有爲 p50）という如く、上にも記したことだが、朱子学においては、脩己がしかるべく行われれば自然と治人が展開するとしていたわけである。しかし、唐甄によれば、朱子学の脩己の先には、治人は直ちに展望される筈はないのである。

然則子何爲作方輿書也？但正子之心，修子之身，險阻戰備之形，可以坐而得之？何必討論數十年，而後知居庸雁門之利，崑函洞庭之用哉。童子進粥。唐子以粥爲喻曰，謂粥非米也不可，謂米即粥亦不可。耕之，穫之，舂之，簸之，米成矣，未可以養人也。必炊而爲粥，而後可以養人。身猶米也，脩猶耕穫舂簸也，治人猶炊也。如内盡即外治，即米可生食矣，何必炊？（有爲 p50）

彼は友人顧祖禹の大著、『讀史方輿紀要』編纂の苦心を踏まえて、それが朱子学の正心・修身から直ちに導出されるものではないだろうと語る。そして脩己と治人を米と飯にたとえて、米は炊かなければ飯にならないように、脩己の先に治人は独自の領域として立てられるべきだというのである。

そして、脩己と治人の二領域は、一連のものとして把握されなければならない。この二つを分裂させてはいけない。ところが、この一貫したものであり分裂せしめるべきではない脩己と治人を分裂させて、その一方にスタンスを決め込んだのが程朱の学だというのである。

脩非内也，功非外也。自内外分，管仲蕭何之流爲賓，程子朱子之屬爲主，賓擯不入，主處不出，賓不見閭室之奧，主不習車馬之利。自内外分，仲尼之道裂矣，民不可以爲生矣。（良功 p52）

この一連の議論からわかるように、朱子学における脩己と治人の分裂、そこからくる弊害、特に治人の欠如（実はそれに伴って脩己も歪んでいる）、即ち民

生の安定における実効の欠如こそが、彼の念頭に上る最も緊急に解決をはかるべき課題であったのである。

そして、彼が朱子学に替えて、最高レベルの治人まで必然的に展望される、心に始まる実践論として期待を寄せるのは、王守仁の致良知の立場である¹³。

陽明子以死力格外物，久而不得，乃不求於外，反求於心。一朝有省，會衆聖人之學，宗孟子之言，而執良知以爲樞。孩提之童，無不知愛其親者，非教之愛親而然也。及其長也，無不知敬其兄者，非督之敬兄而然也。天下之孩提皆同也。充愛親之心而仁無不周，充敬兄之心而義無不宜，則前後之聖人不外是矣。是良知者，乃江漢之源，非積潦之水，豈有竭焉而不達於海者哉。天之生人，有形即有心。…形全而無缺，則知心全而無缺。堯舜無缺，我亦無缺。是故雖夫婦之愚，是非自見，必不以是爲非，以非爲是。善惡自見，必不以善爲惡，以惡爲善。心知其是，乃背是而甘於非，心知其善，乃背善而從於惡，是豈心之本然哉？利慾蔽之也。泥羿篡國，義心自在，盜跖殺人，仁心自在。卯酉晝晦，日光自在。自良知之說出，使天下之蒙昧其心者，於是求之。如旅夜行，目無所見，不辨東西，雞再號，願望一方，微有爽色，而知日之出於是也。爽色者，日之見端也，良知者，心之見端也。執此致之，直而無曲，顯而無隱，如行九軌之途，更無他岐。故曰「人皆可以爲堯舜」。人皆可以爲堯舜者，人皆可以明心也。仲尼以忠恕立教，如闢茅路。陽明子以良知輔教，如引迷就路。若仲尼復起，必不易陽明子之言矣。此皆聖人之學也。（法王 p10）

実は、彼にとっては、王守仁こそは、後世において脩己と治人両面にわたってしかるべき成果を挙げた、最高の人物であった。王守仁は、尊大な点に問題

13 彼は、また、知行合一説を次のような理解によって積極的に受け入れている。「不知良知者，不知自有實者也。知良知而不致者，懷其實而不善用者也。甄雖不敏，亦願學陽明子而不敢謝不及者，蓋服乎知行合一之教也。知行爲二，雖知猶無知，雖致猶不致。知行合一者，致知之實功也。雖弱者亦可能焉，雖愚者亦可及焉。何也？善如甘食暖衣，惡如糗食糲衣。知其甘者，知也。知其甘而食之，即行矣。知其暖者，知也。知其暖而衣之，即行矣。若知其甘而忍餓不食，以待明日而食，知暖而忍寒不衣，以待明日乃衣，天下豈有是哉。糗食糲衣反是。以此譬知行，則合一者，自然之勢也。分而爲二者，自隔之見也。…知之所在，即行之所在，不移時，無需事。」（知行 p14）即ち、良知が何かを感知するのが知、それを直ちに実行に移すのが行ということで、知行合一を理解し、それに賛同を示している。

は含むものの¹⁴、「陽明子有聖人之學，聖人之才，自孟子而後，無能及之者」（法王 p9）といい、「陽明子，吾之所願學也」（虚受 p13）というように、彼の見る
ところ、脩己と治人の両面にわたって、後に続く者が模範とすべき第一人者な
のである¹⁵。

陽明子專致良知，一以貫之，明如日月，涉嶮履危，四通八關而無礙也。
其見於行事者，使人各當其才，慮事各得其宜，處艱難而能全其用，遇小人
而不失其正。委蛇自遂，卒保其功。跡其所爲，大類周公。明之有天下也，
亦可慨矣。爲君者非悍則昏，爲臣者非迂則黨。傾險之智，接踵於朝。奄人
之專，滔大無忌。惜陽明子之不爲相也！若得爲相，人主信任之專，如成王
之待周公，必能啓君之昏，化君之悍，散黨驅邪，不張皇而潛消，而天下大
治矣。此誠聖人之才矣。（法王 p11）

彼は、王守仁は、周公に匹敵する人物で、きわめて陰悪な明朝の朝廷ではあつ
たが、もし王守仁が宰相となれば、大いに治人の実を挙げたであろう、と惜し
むのである¹⁶。

さて、ではしかし、王守仁にもとづく致良知説を、脩己からしかるべき治人
まで一貫して展望できる儒学理論と認め、機能不全の朱子学に替えて正しい実
践論として位置づけたとしても、それだけでしかるべき治人は確保できるであ

14 『潜書』虚受を参照。同所に「陽明子有聖人之學，有聖人之才，而無聖人之德，不可以不察也。謂其無聖人之德者何也？以其小仲尼而自擅爲習兵也」（p11）とある。

15 王守仁が事功において記憶されたことについては、永富青地『王守仁著作の文献学的研究』汲古書院（東京）2007 第6章「王守仁に関する文学作品の研究」参照。

16 このように、唐甄は王守仁にもとづく致良知説を積極的に受容したが、王守仁門下から、明末にかけて様々に語られてきた良知の存在・発現様態に関する議論については、これを問題にしないようである。むしろ、自らの理解にもとづき、直接王守仁の説に学ぶもののように見える。たとえば、王守仁門下で交わされた良知の存在・発現様態に関する議論や、劉宗周による良知の「知善知惡」と「知敬知愛」の区別などについて、彼は触れない。これは、彼は明言していないが、彼にとって王守仁ほどに自らの一身上に脩己と治人を体現した人物は他になく、その意味で王氏後学のこちたき議論にさほどの意味を見出さなかったことによるであろう（彼は、劉宗周については、崇禎帝の言を引きつつ、「以斯觀之，知專執身心，乃大失矣」として、国家危急の時に君主に堯舜となる心術を説いた、迂遠の儒者として批判的に言及している。『潜書』良知 p52 参照）。そして陽明学のことと限定するわけではないが、「性即性耳，有何可言！今之學者好言性，辨論多端，何與於性！即其言善，亦爲論性，非求見性，吾不願聞之也」（無助 p38）と語っており、同時代に人性論が盛んに議論され、諸説が林立していたことに対して、それが実践に直結していないことから、無意味な議論だと批判的口吻を漏らしているのを見ることが出来る。

ろうか。王守仁の致良知説提唱後、多くの支持者・学習者があったが、太平はもたらされず、明朝は滅んだのではなかったか。この陽明学の継承・学習の過程における所期の目的の不達成という問題については、唐甄は特別な考察の結果を残していないが、実のところ、「正心誠意」に始まる“修身”が、“治天下”と分裂せず、必ず“修身”の延長上に“治天下”が確保されるようにするためには、単に陽明学に替えただけでは足りないのではないか。彼が、致良知について語るところで、はしくも、

心體性德、既已自修。天地萬物、何以並治？必措之政事而後達。（宗孟 p8）

というように、致良知説に従っても、“政”のレベルの相対的自立は存在する。そこまで実践主体が必ず実行してゆくようにするには、どうしたらよいのか。致良知をいうだけでよいのだろうか。

彼は、当然、致良知説に代えればそれでよいとは考えていなかった。そして、儒教の実践において核心的に重要な治人を必ず確保するように誘導するため、彼は次のような論理を構築した。

まず、彼は、儒者は「功」の衡量をしないものだ、とする立場を否定して「功を計る」ことを是認するとともに、儒教の価値は、まさに「功」有るところにあるとする。

大瓠曰「吾聞儒者不計功。」曰「非也。儒之爲貴者，能定亂，除暴，安百姓也。若儒者不言功，則舜不必服有苗，湯不必定夏，文武不必定商，禹不必水土，棄不必豐穀，益不必辟原隰，皋陶不必理兵刑，龍不必懷賓客遠人，呂望不必奇謀，仲尼不必興周，子輿不必王齊，荀況不必言兵。是諸聖賢者，但取自完，何以異於匹夫匹婦乎。」（辨儒 p3）

所貴乎儒者，伐暴而天下之暴除，誅亂而天下之亂定，養民而天下之民安。若魯用仲尼，有齊寇而不能禦，齊用子輿，有秦寇而不能禦，社稷丘墟，墳墓樵伐，何以爲仲尼，何以爲子輿。（全學 p173）

彼はここで、儒者というものは、「功」が無ければ意味がなく、儒学とは「功」を実現してゆくためのものである、として、「功を計る」ことを肯定するのである。これは、恰も李贄の、為学の目的として「功利」を設定する主張を彷彿とさせる。唐甄も、李贄に似た問題意識から、儒学の目的として「功」の実現を設定することを肯定したのである。ただ、李贄が強調していた、それが己にとって「利」あるからだとの側面は見えない。

一方、彼は、朱子学・陽明学、或いは上に見た李贄も共有していた発想にもとづき、万物に共通する性の遍在を前提に（「仲尼曰、窮理盡性以至於命。理非獨明也。天地萬物無不通，是理也。性非獨得也，天地萬物大同焉，是性也」良功 p52）、『易』の説卦伝や、『中庸』二二章に見える「尽性」の概念を用い、「尽性」とは、万物全体の秩序だったありかた、即ち「治世」を確保した状態であるとする。たとえば、堯舜らについて、次のように、多くの臣下に命じて功を挙げたのが、まさに彼らの「尽性」であったとする。

堯舜雖聖，豈能端居恭默，無所張施，使天下匹夫匹婦，一衣一服，皆得各遂。必命禹治水，稷教農，契明倫，皋陶理刑，后夔典樂，庶職無曠，庶政無闕，乃可以成功。堯舜之盡性如是。（性才 p17）

そして、この論理を踏まえて、唐甄は目的としての「功」の追求と、この「性」を尽くすということを巧みに結合させる。即ち、「性」を尽くした状態は、「治人」の「功」が実現した状態である、というところから翻って、「治世」を確保していない状態では、「尽性」したとはいえないとして、「性を尽くす」ことの中に、「治天下」の「功」を必須の要素として組み込んでゆく。これは、黄宗羲が潘平格を批判する時に、『中庸』の文面はそうっていないではないか、として否定的に言及していた論理であるが、唐甄はそれを積極的に用いようとするのである。こうすることによって、性に根拠を置きつつ、個人から起動する儒学の「修己」実践の先に、「治人」が否応なく展望されざるをえない枠組みを設定するのである。

つまり、単にこの実践論でゆけば、朱子学と違って修己の先に治人が展望さ

れる、というだけでなく、「治人」が実現されていなければ、それは「尽性」されていない、つまり「脩己」実践すら実現されていないのだ、とすることによって、いわば「脩己」に対する必要条件として「治人」を位置づけ、実践主体が「脩己」を行おうとすれば、否応なしに「治人」を実践せざるをえない論理を構築するのである。以下の発言はいずれもそのことについて述べたものである。

性具天地萬物，人莫不知焉，人莫不言焉。然必眞見天地萬物在我性中，必眞能以性合天地萬物，如元首手趾，皆如我所欲至。夫如是，乃謂之能盡性也。（宗孟 p7）

仲尼曰，窮理盡性以至於命。理非獨明也，天地萬物無不通，是理也。性非獨得也，天地萬物大同焉，是性也。隔於天，隔於地，隔於萬物，是不能窮理也。天不安於上，地不安於下，萬物不安於中，是不能盡性也。順天之行，因地之紀，遂情達變，物無詬厲，是能窮理也。有苗作亂，舜服之，桀紂虐民，湯武定之。書曰「海隅蒼生之地，無不率俾」詩曰「綏萬邦，屢豐年」是能盡性也。當是之時，天得以施，地得以承，萬物各遂其生，是至於命也。（良功 p52）

古之能盡性者，我盡仁，必能育天下。我盡義，必能裁天下。我盡禮，必能匡天下。我盡智，必能照天下。四德無功，必其才不充。才不充，必其性未盡。（性才 p15）

儒惟治世，故仁育，義安，禮順，智周，天地山河，萬物百姓，即所成性，離之無以盡性。譬如一家，門庭房廩，童僕婢妾，諸器畢具，乃爲主人。若棄其廣宅，棲身於野，乃非主人。舍治世而求盡性，何以異是！今於其內致精，於其外若遺忘。天地山河，忘類泡影，萬物百姓，遺等芻狗，名爲治世，實非治世，即非盡性。儒嘗空釋而私老。究其所爲，吾見其空，未見其實。吾見其私，未見其公。…今之言性者，知其精不知其廣，知其廣不能致其廣。守耳目，錮智慮，外勲利，怵變異，守己以沒。不如成一才，專一藝，猶有益於治。破其隘識，乃見性功。（性功 p22）

この論理は、つづめると「性不盡，非聖。功不見，非性。」（有爲 p51）とまと

められる。そして、尽性を用いない形では、次のようにも語られる。

性統天地，備萬物。不能相天地，不能育萬物，於彼有闕，即已有闕。欲反無闕，必脩其無闕。（性才 p16）

このように、同様のモチーフの議論が何度も繰り返し現れることから見ると、この論理構築については、唐甄は相当に自覚的であったと考えられる。そして、彼のこの議論は、儒教的実践における「治人」の実の確保という当面の目標に即して考えると、巧みな論理構築といえることができる。

ここでは、人は自らの「心」において、その本質とされる「性」をふまえて「正心誠意」の「致良知」実践を行うことが要請されつつ、それを完遂するためには、必ず「治人」の実効を挙げなくてはならない、とされる。つまり、個人の心性に即して「尽性」すべし、との議論を立てながら、「治人」の欠けたものでは、「尽性」と認定されないのだ、とすることで、「治人」を目的とすることとうまく結びつけ、儒教の実践に携わる主体を、すべて心性から始めて、治人まで展開せざるをえない回路に導く仕掛けを作ることになったのである。¹⁷

ところで、唐甄は、これと同時に、儒学とは「功」だけを目指して、一切の脩己実践を要しないものと考えるべきではなく、この二領域は、分離したらいずれもが駄目になってしまうものだということを強調する。

今之制度，朝賓之服，必束絲帶。絲帶之長五尺，綴以錦包，綴以佩刀，綴以左右疊巾，繞後結前而垂其綬，斯爲有用之帶。若有愚者，割五尺爲二尺五寸者二，持以鬻於市。圍之不周，結之不得，綴之不稱，市人必笑而不取。然則雖爲美帶，割之遂不成帶。

脩身治天下爲一帶，取脩身割治天下，不成治天下，亦不成脩身。致中和

¹⁷ 前に唐鶴徵が述べていたように、「治人」の功を実際に挙げるのは簡単でない。特にしかるべき社会的地位にない場合、「治人」はどうするのが適切なのか、という問題がこの唐甄の論理からは出てくる。この問題を唐甄は困難な課題とはとらえてはいなかったようで、そのポジション・器量でベストを尽くすということをめざすべし、としている。『潜書』54頁、67頁等参照。

育萬物爲一帯，取致中和割育萬物，不成育萬物，亦不成致中和。克己天下歸仁一帯，取克己割天下歸仁，不成天下歸仁，亦不成克己。孝悌忠信制梃撻秦楚一帯，取孝悌忠信割制梃撻，不成制梃撻秦楚，亦不成孝悌忠信。若續所割二尺五寸之帯還爲五尺之帯，可圍，可結，可綴，兩端之縷蕤然，而中有續脊，終不成帯。大道既裂，身自爲身，世自爲世。此不貫於彼，彼不根於此。強合爲一，雖或小康，終不成治。若是者何。身世一氣，如織成之帯。不分彼此，豈可斷續。又譬織帶者引五尺之絲於機上，但成二尺五寸，其二尺五寸不加緯織，仍爲散絲，但結尾端，亦豈成帯。以織所起喻本，以織所止喻末。工專於本，不能使未織之半自然成帯。學專於本，不能使未及之羣生自然成治。（性功 p20-21）

ここでの論点は、脩己が治人と分離されたら、治人も成立しないし、脩己も成立しない、というものであるが、更には、以下の資料に見えるように、彼は、「脩己」だけに留まるのでは意味がないとすると同時に、「治人」の質にも限定を加え、朱熹や王守仁らと同様、「脩己」から離れた「治人」を容認せず、あくまで「脩己」の先に展望された「治人」のみが価値あるとすることをより明瞭に語る。

君子之於道也，敬以脩己，廣以誘民，文學事功皆備其中，豈可誣也？…
構築必有基，舍是而爲事功，必至於傾敗而殃民。（勸學 p46）

衆人有庸見矣，謂功不必出於心性。皆溺於漢以下之見也。漢以下雖多奇功，然治即梯亂，功即媒禍，君子無取焉。即有良治，必其生質之善，忠厚之行，不學而近於道者也，究不外於心性也。天下豈有功不出於心性者哉。功不出於心性，是無天地而有萬物也。豈有心性無功者哉。心性無功，是有天地而不生萬物也。（良功 p54）

唐甄は、ここで、心性にもとづかない、脩己の基礎を有しない事功は、意味をもたないとする。彼は、この「脩己」から遊離した「治人」を否定する論理によって、今度は「治人」を「脩己」プロセスの中に閉じ込めたのである。

さて、こうして構成された唐甄の説は、たとえば上掲の李贄と比べてみた場合、はるかに巧妙であるが、穏健なものとなっていることに気づかされる。

李贄の場合、為学の目的としての「功利」の設定は、人がすべての活動において目的志向的に行動するのだ、ということを背景に、儒学も「功利」を目的とする活動ととらえられる、という形でなされていた。そこではそれ以上の議論の展開はみられず、脩己プロセスとの結合の調整努力はみられない。その点、唐甄においては「功」を目的とすることが、「尽性」概念を媒介に「脩己」プロセスに必然的に結合せしめられている。その点から見ると唐甄の論理ははるかに巧妙・精密なものに見える。実は、李贄は「道古録」において、先に挙げたとおり、『中庸』二十二章によって議論を立てながら、

性盡則化育在我，參贊自我。何也？天地與我同一性也。若化育不自我，參贊不自我，猶未爲能盡其性也。（道古録『李温陵集』卷一九・1108）

と語っていた。唐甄の議論は、この李贄のコメントに何気なく見える、「参贊が自己から定立できなければ、まだその性を尽くしたとはいえないのである」という発想をより明瞭・明確にして運用したものである。筆者は、唐甄が李贄のこの資料を直接読んでいたか否かはともかく、前後して同じく「功」を為学の目的に据えるという関心を抱いたものとして、両者の論理の間には、一定の歴史的継承・発展のプロセスを設定することが可能だと考える。そして、こうした論理、「治人」が無くては、「尽性」とはいえない、即ち個人的心性の「脩己」実践は完結しえないとする論理は、管見の限り、唐甄以前にはこれほどの明確な形では見当たらない¹⁸。とすればこれは、中国儒教における脩己と治人の把握に新たな一步を記すものとみることができるであろう。

なお、唐甄には、李贄とは方向を逆転させた面もある。李贄においては、名

18 上にも触れたとおり、黄宗羲は潘平格の立場を批判する時にこの論理に否定的な意味で言及したが、相手の潘平格にそうした論理の展開はみられない。また、胡直（1517-1585）も、「聖人非獨不遺物而已也，且欲尽物之性、而後吾性始盡、若遺物、二之矣」『衡廬精舍藏稿』卷三十・續問下（文淵閣四庫全書・台湾商務印書館・1986・集部410・p1287-671）と、この論理を用いた発言がある。このように、当該の論理はこの時代散発的に意識されはじめていたものと考えられる。ただし筆者は、現在のところ、唐甄以前におけるこの論理の本格的運用の事例を見出していない。

教の圧迫によって去勢されていた、「功」につながる心を救い出すことに一貫して主眼があり、本心の発露としての「功利之心」の質について云々することに意識が向いていなかった。たとえば、為学の目的としての「功利」の設定も、それまでの「功利」否定を覆すことに主眼があり、その「功利」の心に限定を加えることには関心が無かった。

そこで、彼の主張は、「功利」を目指す心の、「名教」との対比における幅広い肯定として現れた。たとえば、『藏書』における彼の「智謀」肯定を見てみよう。

李生曰、士之有智謀者、未必正直、正直者未必有智謀、此必然之理也。世之貴正直久矣。余謂惟智謀之士不用、而後正直之臣見、節義之行始顯耳。節義者、敗亡之徵也。東漢之末事可見已。夫惟國家敗亡、然後正直節義之士収其聲名、以貴于後世、則何益矣。…余以謂智謀之士可貴也。若夫醇厚清謹、士之自好者亦能爲之、以之保身雖有餘、以之待天下國家緩急之用則不足。是亦不足貴矣。是故醇厚之士斯爲下。（『藏書』卷二二・智謀名臣論 p343）

ここでは、「正直」と「智謀」の対比が語られ、「国家緩急之用」には、世人の尊ぶ「正直」は無益で、それと齟齬をきたす「智謀」が有益で貴重だということが述べられる。ここからは、「国家」としての有用性が問題になる限り、「正直」が捨棄され、「智謀」が尊重されるべきだ、というメッセージが読み取れるばかりである。そこに、「智謀」の質についてコントロールしようという意図は見られない。むしろ儒教道徳と相反するものとしての「智謀」が正面から肯定されている感触のみを覚える。李贄においては、名教にとらわれた「假道学」に対する拒絶の強烈さがバネになって、それと対蹠的に肯定されるものの射程が大幅に伸びたと考えられる。彼の儒教の限界を突破しつつあると評価される言説には、そうしたかたちで現れたものが多い。

そして、李贄において、「功」を支えると考えられていた「真心」そのものが、活発自在、無善無悪にして至善なるもの、決まった蹤跡を有しないものである

とされ、「名教」とは相容れないものであるとされていた。この「無善無惡」の発想が、彼が人間の「功利」を可能にする心のはたらきに、儒教道德の無用性との対比で幅広く肯定的評価を下すことと一体のものとしてあったと考えられる。

さて、こうした李贄における状況と比較すると、唐甄の立場は、はるかに穏健なものだと考えられる。唐甄においては、「脩己」に媒介されぬ「治人」は許容されない、という形で「治人」の質が「脩己」の範囲内に限定されている。また、その「脩己」は、上に示した通り、良知を指示灯とする「為善去惡」ととらえられる。従って、「治人」は「為善去惡」の延長上に位置づけられ、儒教道德との相関の上に閉じ込められることとなる。こうした点からいうと、唐甄の立場は、李贄に比してはるかに従来の儒教道德に対して親和的なものとみることができよう¹⁹。

おわりに

以上、明末から清初にかけての「経世致用の学」の展開の中で、治人における成功を如何に担保するか、という問題意識に沿って、「治人」の「功利」を儒学的営為の目的として据えるか否かをめぐって議論がまきおこったこと、そして唐甄において脩己→治人に合わせて治人→脩己と規定する新たな規定が構築されたことを報告した。

ところで、この問題は儒学にとっては長く議論された課題であり、つとに南宋期に、陳亮らと並んで“功利派”とされる葉適（1150-1223）が、李贄や唐甄と同様に、董仲舒の説に反駁し、次のように語っていることを見ることができ

仁人正誼不謀利，明道不計功，此語初看極好，細看全疏闊。古人以利與

19 唐甄にとって、しかるべき脩己に繋がらず、従って不十分な後世の“政”とは、漢代以降、または三代以降の人物の治績をまとめて指す。「才成於學。三代以後，多過人之才，皆其生質，不由學問。更事多而識見敏，亦可以定亂，亦可以安邦。其中亦有好學者，但能法言矩行，得聖人之皮毛，心體未徹。如秉燭不能遠照，如汲井不能廣調。故其所爲，或壹於剛，或壹於柔，或長於此而短於彼，或及於五而遺於十，雖或小康，終非善治。此周公之後所以無相也。」（法王p11）これは、道学の道統論を批判して道の常在を唱え、戦国以降、宋代以前の人々にも価値ある事功を幅広く認めようとした李贄とは大きく異なる。

人，而不自居其功，故道義光明。後世儒者，行仲舒之論，既無功利，則道義者乃無用之虛語耳。（『習學記言序目』卷二三「前漢書，傳」・1977・中華書局〔北京〕p324）

ここでは、葉適は功利について、それが欠除した後世の儒者との対比において、古人は功利がなかったのではなく、人に利を与えて自ら功に居ようとしなかったのだ、という形で興味深い規定を与えている。こうした言説を踏まえると、儒学の長い歴史の中で断続的に行われた、「治人」・「功利」を確実に獲得しようとする努力の中で、ここでとりあげた李贄や唐甄の議論はどういう独自性をもったのかが気になってくる。²⁰

今後は、この問題圏に関与した思想家を通時的・共時的に更に幅広く検討して、当該テーマと関連諸領域における議論の射程と振幅がどこまでの広がりや深みをもつものであったのかを追求し、その全体の中で、李贄・唐甄らの占める位置についても、更に検討してゆくことをめざしたい。

* 本稿は、2012年3月16日に台湾・中央大学明清研究中心で行われたワークショップ「明清鼎革変動と文化詮釈」における発表をもとに、2012年度の外国語研究センター研究プロジェクト「明末清初の経世致用の学再考」の成果を盛り込んで書き直したものである。

20 更には、北宋の李觀（1009-1059）の思想などとの関連も考える必要があろう。李觀の思想については、胡適「記李觀の学説」『胡適文存』第二集・洛陽圖書公司・出版年不明参照。

Rethinking the Relationship between Self-Cultivation and Statecraft:
Tang Zhen (唐甄 · 1630-1704)'s effort to ensure the legitimacy of the pursuit of success
in statecraft

Masaya Mabuchi

In the long Confucian tradition, success in statecraft was thought to be achieved only ahead of the proper fulfillment of self-cultivation. At the same time, it was strictly prohibited to pursue success in statecraft as the ultimate goal of Confucian practice, because any personal or selfish desire to achieve social success would interfere with the process of Confucian practice. That is to say, if the pursuit of success in statecraft were to be acknowledged as an acceptable aim of Confucian practice, then the supreme position of Confucian ethics, which serves as a guideline indicating and controlling the direction of Confucian practice, would be endangered.

However, following the warfare and social chaos of the Ming era, it became clear that this principle no longer applied. During the late Ming and early Qing periods many Confucian intellectuals complained about the lack of successful examples of Confucian statecraft, although many scholar-officials earnestly followed the instructions set by former Confucian masters. Responding to circumstances, Confucian thinkers began to discuss how to ensure the success of statecraft as an indispensable part of Confucian practice.

In this context, Li Zhi (李贄 · 1527-1602) asserted that since the pursuit of personal benefit is rooted in human nature, Confucian practice cannot be exceptional as far as it is an aspect of human activity. According to Li, the pursuit of success in statecraft should be legitimized in order to satisfy personal social desire. However, Li's approval of human desire did not inform his theory regarding self-cultivation, which did not pay adequate attention to the need to

adjust the relationship between Confucian ethical norms and human desire.

Tang Zhen, on the other hand, dealt with the same problem by establishing an elaborate relationship between self-cultivation and statecraft. He stated that the fulfillment of self-cultivation can only be completed by achieving success in statecraft, and that successful statecraft is a precondition for the fulfillment of correct self-cultivation. At the same time, he also claimed that the practice of statecraft without an appropriate basis in self-cultivation is unacceptable. In this manner Tang successfully showed that success in statecraft is an indispensable part of Confucian practice without breaking the supreme value of Confucian ethics as a guideline for self-cultivation. His new standpoint should be regarded as an intriguing development of Confucian theory, one that emerged among the efforts to ensure success in statecraft during the Ming-Qing transition.